

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

201 | 2012

Varia

Comptes rendus - Histoire & épistémologie



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23006>

DOI : [10.4000/lhomme.23006](https://doi.org/10.4000/lhomme.23006)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 23 février 2012

Pagination : 165-190

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus - Histoire & épistémologie », *L'Homme* [En ligne], 201 | 2012, mis en ligne le 15 février 2014, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23006> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.23006>

© École des hautes études en sciences sociales

HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

Jean-Loup Amselle

Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains

Paris, Stock, 2010, 232 p., notes bibliogr. (« Un ordre d'idées »).

DANS UN LIVRE précédent¹, au moyen d'une enquête qui couvrait presque toute l'étendue de la planète, Jean-Loup Amselle avait démonté, *déconstruit* et éreinté le post-colonialisme, accusé de réifier, d'idéaliser et d'idolâtrer les cultures traditionnelles pour mieux dénoncer, par contraste, l'impérialisme de l'Occident.

Le nouveau livre de Jean-Loup Amselle, intitulé *Rétrovolution*, resserre et approfondit l'analyse. Il examine avec une rare acuité et une férocité jamais en défaut un certain nombre d'illusions primitivistes dont font partie les illusions postcoloniales ; il montre qu'elles ont leurs conditions de possibilité dans un rapport au temps ou dans un régime d'historicité devenu aujourd'hui dominant. Celui-ci consiste, dans l'incertitude idéologique dans laquelle nous sommes et face à un avenir devenu menaçant, à privilégier le passé et à chercher refuge en lui. À l'ère de la mondialisation, ces illusions fonctionnent très exactement comme des idéologies réactives et réactionnaires, elles sont un opium à l'usage du peuple aussi bien que des élites. En effet – et telle était, on s'en souvient, en bonne science marxienne, la fonction de l'*idéologie* –, elles enferment les peuples dans des traditions imaginaires et les rendent impuissants à affronter l'avenir.

Le vocable de « primitivisme » est un terme qui a d'abord été utilisé en histoire de l'art. Au prix du renversement d'une histoire devenue académique et de l'inversion du signe négatif dont l'évolutionnisme avait affecté le terme de « primitif », on parlait depuis longtemps déjà des « primitifs italiens », par exemple, et Cézanne, bien avant la mode du primitivisme, affirmait lui-même être le « primitif d'un art nouveau ». En parlant, au pluriel, de « primitivismes », l'auteur sort du champ de l'histoire de l'art et prend en écharpe un certain nombre de phénomènes idéologiques qui couvrent tout le domaine de la culture et qui concernent des registres bien différents. Sont ainsi épinglés : le discours politique des chefs d'État exaltant les identités tribales et les ressources cachées des sociétés traditionnelles, ou dénonçant, au nom des mêmes présupposés, l'« immobilisme africain » (Henri Guaino) ; la recherche anthropologique qui met sous cloche les sociétés qu'elle étudie ; le mode de vie de nos contemporains avides de

1. Cf. *L'Occident décroché. Enquête sur les post-colonialismes*, Paris, Stock, 2008 ; ainsi que mon compte rendu de cet ouvrage, « La haine de l'Occident », dans la revue en ligne *Espaces Temps.net* [www.espacestems.net/document7783.html], repris in *L'Enseignement philosophique*, 2009, 1 : 31-33.

spiritualité *new age* et d'exotisme ; la sensibilité écologique dominante au parfum de religiosité ; les tendances enfin de l'esthétique contemporaine déjà étudiées par l'auteur. Tous ces phénomènes apparaissent alors comme emportés par une même lame de fond. Un fil rouge les parcourt, attestant de leur parenté, de leur affinité profonde : ils ont tous en commun, en effet, de chercher dans le passé la solution aux problèmes du présent ou, encore de penser, ainsi que le précise la quatrième de couverture, que « l'avenir de l'humanité se trouve dans le passé ». Pèlerinage aux sources, *Back to the roots* !

Disons-le d'emblée, ce livre incendiaire nous importe plus qu'un autre, et c'est, *de plein fouet*, que nous avons reçu son acharnement iconoclaste et sa belle méchanceté, nous les tard-venus, les post-modernes, les spectateurs d'une conjoncture historique qui explique sans doute certaines de nos réactions. Avec le mur de Berlin, nous avons vu s'effondrer tous les *grands récits* et, en premier lieu, emportée par le mouvement de reflux du marxisme, l'idéologie du progrès. Cette idéologie donnait la primauté au futur et, dans le bruit et la fureur de l'histoire, elle nous promettait l'accomplissement de quelque chose comme une terre promise, la devise secourable restant alors encore *ad augusta per angusta*... Le dégrisement et le réveil, pour brutaux qu'ils furent, avaient, en vérité, été préparés depuis longtemps, quelques décennies auparavant, la guerre et la révélation de la Shoah nous ayant travaillés en silence. À l'Université, la lecture de Nietzsche nous avait déjà appris que, mesurée à la force native des anciens Grecs et à ce que Georges Bataille appellera la « mère tragédie », l'histoire démocratique occidentale pouvait être considérée comme « décadence », mot que Nietzsche acclimata dans la langue allemande. « Sans une transmutation des valeurs », pensait-il, l'Europe, désormais totalement épuisée, était vouée à la décomposition. Sans doute avons-nous résisté à cette lecture très aristocratique de l'histoire et sommes-nous restés

progressistes en politique ; mais nous étions déjà secrètement et résolument devenus *archaïques* en poétique, tournés vers le principe, vers l'*archè*, vers ce qui commence et ce qui commande, attentifs en particulier, comme dans la tradition surréaliste, au langage à l'état naissant. Dans le même temps, nous apprenions, avec quelques-uns, à lire et à traduire Heidegger, à faire, non le *Vor-Schritt* (le « progrès », le « pas en avant »), mais le *Schritt zurück*, le « pas qui rétrocede » et, fascinés par l'éclat de la parole initiale des présocratiques, à nous tourner vers les « matinaux », comme les appelait René Char. Pour la première fois à notre connaissance, nous avons rencontré en Heidegger un penseur qui mettait à distance l'histoire de l'Occident comme histoire de la métaphysique et oubli de l'être, ce qui allait préparer notre rencontre avec des mondes différents.

Le reste, pour certains d'entre nous, a en effet suivi très naturellement. La vieille Europe nous ennuyait ? Nous l'avons quittée et nous sommes partis, en nous souvenant d'Artaud chez les Tarahumara, ou de Michaux en Asie, et nous nous sommes retrouvés surpris, émus, agacés, barbares en Amazonie d'abord, barbares en Afrique ensuite, avant, plus tard, d'aller retrouver, rescapé de la crise de civilisation d'où est sorti Mai 68, le sauvage occitan, breton ou l'*autochtone* du Verdon dans la France profonde des travaux et des jours. En Afrique de l'Ouest, le pays lobi, le dernier bastion de la primitivité, ne pouvait manquer de nous attirer : il répondait pour nous, de façon exemplaire, aux exigences de l'exotisme et de l'altérité radicale que pouvait exiger un homme occidental tenant à distance sa propre culture et cherchant à s'en déprendre. Le très fort sentiment d'étrangeté et de sauvagerie suscité par la sculpture lobi nous rappelait ce que, très jeune, nous avions éprouvé devant l'art roman et que nous avons analysé dans un livre récent. Il ne fut sans doute pas sans analogie non plus avec celui que connut Picasso, en 1907, au musée du Trocadéro et qui donna le coup d'envoi du *primitivisme*.

Il n'en fallait pas plus pour attirer notre attention et pour que nous entreprenions de faire à notre façon la généalogie de ce primitivisme. La visite de la grotte Chauvet et la découverte de peintures rupestres vieilles de plus de 30 millénaires acheva de conforter notre goût et d'orienter notre recherche vers ce que, profitant d'une certaine confusion, on appellera les « arts premiers », principe de ressourcement, de régénération ou de rajeunissement selon la formule matricielle de Gauguin, primitif entre les primitifs : « la barbarie qui est pour moi un rajeunissement » (dans une lettre à August Strindberg en 1895).

Il n'est pas sûr pourtant que, ce faisant, pour avoir regardé en arrière, comme la femme de Loth, nous ayons été transformés en statue de sel. Un besoin aussi impératif et aussi exigeant de décentrement et de métamorphose n'est-il pas aussi au principe de la vocation de l'anthropologue qui, pensait Margaret Mead, ne se sent bien ni dans sa peau ni dans sa société ? On se doute qu'il a été aussi celui de l'africaniste qu'est Jean-Loup Amselle, rencontré, par hasard, sur le terrain. Sa critique féroce de la quête des origines et de l'anthropologie restée crispée sur un objet qui n'existe pas (la société primitive) ne va peut-être pas, on le verra, sans repentir ni palinodie. Cela ne montre-t-il pas que la question du primitivisme reste frappée d'ambiguïté et cela ne nous autorise-t-il pas, en tout cas, à faire quelques *distinguos* ainsi qu'à déterminer plus précisément sa cible ? La tentation primitiviste, d'Hésiode à Rousseau, de Rousseau à Lévi-Strauss, du mythe de l'âge d'or à celui du bon sauvage (redevenu à la mode avec les beaux jours de l'ethnologie française), ne date pas d'aujourd'hui. La nostalgie elle-même – à savoir, on le sait, la peine, le mal (*algos*) du retour (*nostos*), le mal du pays, mot marqué à tout jamais par le mythe odysseén, par le périple ou la *révolution* d'Ulysse retournant à Ithaque –, pour passablement décriée qu'elle est de nos jours, est difficilement séparable de l'expérience humaine, élégiaque par excellence, de la fuite du temps, de sorte

que toute notre culture reste dominée par ce récit de la perte, du deuil de l'origine, de l'échec, de l'avortement... Et puis, après tout, reconnaître une grandeur passée, dans quelque domaine que ce soit, n'est pas nécessairement marcher comme un crabe ou une écrevisse (métaphore nietzschéenne destinée à stigmatiser l'« histoire antiquaire »), ou tomber dans le piège révolutionnaire ou rétroévolutionnaire du primitivisme ; cela peut-être une façon de donner une nouvelle chance à ce qui, dans le passé, a été oublié ou laissé pour compte.

Ces considérations n'entrent pourtant pas vraiment dans la visée de l'auteur ; celle-ci est beaucoup plus précise, plus spécifique, plus contemporaine, plus politique. Elle s'inscrit dans une époque désorientée, elle fait l'étiologie et le diagnostic d'une époque qui a perdu l'Orient parce que se sont effondrés toutes les utopies, tous les projets collectifs alternatifs, et que chacun, chacun pour soi dans le désert de sa solitude ou l'étroitesse de son cocon, se tourne vers des solutions individuelles, se replie sur la quête de son équilibre intérieur, cherche l'illumination dans un prétendu ailleurs, se retourne vers des mondes perdus qui avaient déjà tout inventé, se réfugie dans des sagesse ancestrales mystiquement revêtues de toutes les vertus... Ce primitivisme intrinsèquement dévoyé fait nécessairement système avec un nouvel obscurantisme qui concerne aussi bien la culture populaire que la culture savante. Et la méfiance à l'égard de la science s'accompagne du retour en force des revendications ethniques et identitaires reposant sur une méconnaissance et une dénégation de l'historicité et de l'extraordinaire plasticité des sociétés.

Et il ne s'agit pas là d'un simple effet de mode. La crispation de notre société, si experte en *revivals* et commémorations de toutes sortes, sur un passé amplement mythique témoigne d'un nouveau rapport biaisé au futur, d'une volonté de retourner vers ce qui nous a précédés pour, finalement, trouver le futur dans le passé, bouleversement des « régimes d'historicité »,

dirait François Hartog², qui ne laisse pas de poser problème.

Au projet longtemps porté par Jacques Kerchache d'exposer au musée du Louvre, dans une perspective à la fois universaliste et résolument esthétique, des « chefs-d'œuvre » venus des quatre autres continents et mis sur un pied d'égalité avec ceux qui provenaient de l'Europe, il n'y avait rien à redire.

L'édification du musée du quai Branly constitué avec les dépouilles du Musée de l'Homme et du Musée des Arts africains et océaniens (MAAO) pose, selon Jean-Loup Amselle, un tout autre problème et c'est sans doute contre lui qu'il dresse le plus terrible et le plus violent de ses réquisitoires. L'unité de l'espèce humaine telle qu'elle se manifeste à travers la diversité des cultures du monde donnait son sens et sa cohérence au Musée de l'Homme, qui constituait un des projets majeurs du Front populaire. Le musée du quai Branly démantèle ce projet universaliste d'une double manière. D'abord, il exclut la culture européenne ordonnatrice de ce projet. Celle-ci se trouve ainsi placée en position de surplomb et de domination. Ensuite, il donne dans le relativisme culturel au nom d'un prétendu « dialogue des cultures », ce qui ne va pas non plus sans manquer de piquant. Au moment où la République échouait à intégrer ses *indigènes* menaçants voici qu'elle rejetait dans un univers déshistorisé, totalement étranger et mort, leurs artefacts désactivés en se moquant éperdument du sens que ces trésors de guerre pouvaient avoir pour ceux qui se prétendent être, à juste titre, leurs héritiers. La confusion est à son comble quand le musée expose, à côté de ce que Nelson Goodman appelle des *œuvres de l'art* qui doivent leur qualité esthétique à l'appropriation dont elles ont été l'objet par la culture occidentale, des *œuvres d'art* produites intentionnellement par des plasticiens du Sud. Cette assimilation formelle a d'abord pour conséquence de primitiviser ces derniers en rabattant leurs œuvres sur un temps unique, celui de la préhistoire. La promotion par le musée du plasticien béninois Romuald Hazoumé,

qui a lié son nom au concept usurpé de « masque bidon »³, nous offre un cas particulièrement retors de cette confusion que nous avons dénoncée dans *La Passion de l'origine*⁴. Nous avons eu l'occasion de démêler dans ce livre l'écheveau des relations en miroir Nord/Sud, que ce plagiaire et plasticien médiocre mais *trickster* malicieux a su parfaitement exploiter en devinant d'instinct quelle Afrique il fallait montrer au Blanc et comment on pouvait, à moindre frais, séduire un public international.

La vision à la fois passéiste, exotisante et spectaculaire des artefacts des cultures du Sud a été mise en scène par le musée du quai Branly dans une enveloppe muséale due à Jean Nouvel. Son architecture serait inspirée d'une conception éculée des peuples exotiques vivant à l'état de nature. Ainsi, dans la pénombre, c'est une rampe sinueuse censée vous emmener dans les profondeurs utérines du grand corps déstructuré du musée, planté dans son décor de verdure rappelant la jungle amazonienne. Et il faut bien reconnaître que, à l'exception des expositions temporaires à la fois savantes et didactiques, cette mise en scène primitiviste et vitrifiée de l'altérité – qui ne va pas non plus sans céder à un certain tape-à-l'œil – peut sembler manquer à l'élémentaire respect que les amateurs d'art nègre avaient généralement porté naguère aux objets primitifs.

On ne s'étonnera pas d'apprendre que l'inauguration du musée a eu lieu en présence du plus illustre de nos anthropologues, qu'une salle, l'*auditorium*, porte son nom « Claude Lévi-Strauss », que ses élèves occupent le terrain, ni que Philippe Descola, son successeur au Collège de France, y met en œuvre sa systématique et

2. Cf. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003 (« La Librairie du XXI^e siècle »).

3. Voir son exposition *La bouche du roi*, musée du quai Branly, 12 septembre-13 novembre 2006.

4. François Warin, *La Passion de l'origine. Essai sur la généalogie des arts premiers*, Paris, Ellipses, 2006 (« Philo »).

y organise des expositions. Comme le montre Jean-Loup Amselle, le musée du quai Branly a été conçu, d'entrée de jeu, dans une perspective lévi-straussienne, comme un conservatoire et un défenseur de la diversité culturelle, comme un gigantesque barrage contre la lente, la mélancolique dérive entropique qui, selon l'auteur de *Tristes Tropiques*, emporterait inexorablement les cultures de la Terre et les menacerait d'extinction et de mort⁵.

Les cultures fragiles de la Terre dont le nombre est compté et dont la pureté est menacée par une globalisation niveleuse et galopante sont ici pensées comme un stock, une série finie de monades sans portes ni fenêtres, d'entités closes, fixes et isolées, existant hors du temps et sans liens aucuns entre elles. Le structuralisme aurait donc bien pris le relais du fonctionnalisme dans la constitution de son prétendu objet : les sociétés primitives.

Le diagnostic assassin de l'auteur se fonde sur la politique profondément fixiste et défensive, préservationniste, patrimonialiste et finalement muséographique, effectivement pratiquée à l'Unesco, politique à laquelle Claude Lévi-Strauss à la suite d'Alfred Métraux donna ses lettres de noblesse dans deux célèbres conférences, dont la dernière, « Race et culture » (1971), allait jusqu'à revendiquer le droit, pour une culture, de rester sourde aux valeurs de l'Autre.

La promotion du patrimoine intangible des cultures, la défense de leur tradition et de leur authenticité contre l'influence occidentale pouvaient désormais s'appuyer sur le socle théorique que ce rousseauiste nostalgique du bon sauvage (*dans son incarnation nanbikwara*) leur fournissait : n'avait-il pas là enfin rencontré un sauvage qui s'oppose à l'écriture, symbole de l'oppression occidentale, un sauvage qui distingue nature et culture et qui échange mots, biens et femmes ? Aux oppositions fondatrices de l'anthropologie (holisme/individualisme, communauté/société...) s'ajoutait celle d'une *société froide* et répétitive comme une horloge qui contrastait

point par point avec nos *sociétés chaudes* qui fonctionnent à l'inégalité, dégradent l'environnement et menacent par leur croissance démographique exponentielle la diversité, la paix et l'équilibre du monde. Il faut bien avouer que Malthus et Gobineau, hélas, n'étaient effectivement pas très loin...

Pour donner une illustration éloquente du faux-monnayage proprement réactionnaire (tourné vers le passé) auquel peut conduire ce primitivisme, on peut songer à Marcel Griaule rapprochant la mythologie dogon des présocratiques, en omettant soigneusement de mentionner l'impact de l'islam installé de longue date en pays manding. Mais on peut songer aussi, tout près de nous, aux extraordinaires, surprenantes, somptueuses, dépaysantes photographies que Hans Sylvester a rapportées de la vallée de l'Omo, en Éthiopie. Les peuples qui y habitent se contentent d'ordinaire de porter des tee-shirts fatigués et troués. Or, pour l'occasion, ils se peignent le corps, se parent de fleurs et de fruits de toutes couleurs en faisant preuve, il est vrai, d'une spectaculaire inventivité. Et voilà que, sous l'objectif gourmand du photographe, ils apparaissent baignés dans la félicité rustique des peuples de la forêt, nimbés de la simplicité d'une sagesse ancestrale garantie par l'analphabétisme : les voici culturellement purifiés, rendus conformes à nos canons de l'exotisme, à nos standards de la primitivité et, moyennant finance, devenus, sous nos regards attendris, consommables à merci pour notre goût d'Occidentaux raffinés.

La traque de l'essentialisme qui substantialise les sociétés et les cultures, qui les fixe, qui les fige et se dispense de toute considération politique, sociale, économique, culturelle, etc., se poursuit sans pitié tout au long du livre. « Sans pitié » car c'est bien l'essentialisme qui finit par engendrer

5. Sur cette question, cf. James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnologie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996.

ce jeu dangereux autour des questions d'identité, d'authenticité, de métissage, de centre et de périphérie, de tradition et de modernité, de multiculturalisme... Ces questions sont des questions politiques et c'est en effet, au sens le plus noble du terme, un souci politique qui traverse et qui anime de part en part cet essai corrosif dont le feu nourri ne semblait rien devoir laisser debout sur son passage. Jean-Loup Amselle, en mettant en évidence le double jeu des projections primitivistes de Chirac et de Sarkozy-Guaino ou la complémentarité qui unit l'antisémitisme d'un Dieudonné à sa conception fantasmatique de l'autochtonie du Pygmée, ne fait pas mystère de ses choix politiques. Cela ne l'empêche pas pour autant de critiquer l'impuissance de la gauche à fournir une politique alternative, ni de poser des questions qui méritent pour le moins d'être examinées. Victime d'un mauvais usage de l'universalisme, ladite gauche, à propos du voile ou de l'excision, par exemple, se contente sans plus, la plupart du temps, d'absolutiser les valeurs d'un Occident deshistoricisé. De même l'idéologie du métissage et de la *créolisation* a-t-elle aussi partie liée, malgré l'apparence, avec une problématique essentialiste. Elle repose encore, en effet, sur la croyance naïve en l'existence d'origines ethniques pures, radicalement séparées, comme si tout Français, par exemple, n'était pas déjà métissé, irréductiblement « mêlé », comme disait Montaigne, comme si tout mariage n'était pas mixte par nature... Et pourtant, là encore, reconnaître une hybridité principale ou une bâtardise originelle n'est pas une garantie contre l'essentialisation !

Cette critique de la déraison politique est adossée à une philosophie implicite qui affirme le primat du construit sur le donné, le primat des réseaux et des emprunts latéraux aux cultures environnantes sur l'isolement et la fixité des isolats et des essences, ceux que l'anthropologie a voulu inventer en interrompant le processus historique qui a fait de ces cultures ce qu'elles sont. Les groupes se construisent ainsi et le génocide ou la politique de

discrimination positive eux-mêmes y contribuent puisqu'ils exhibent la différence, la constituent, lui donnent existence... La métaphore du « branchement » utilisée comme titre d'un ouvrage précédent⁶ n'est pas sans faire penser aux rhizomes, aux réseaux de réseaux que les sociétés et les hommes tissent entre eux sans que jamais un réseau des réseaux ne puisse assurer une suture totale de bout en bout : à la philosophie du *devenir* (devenir-homme, femme, blanc, animal...) de Deleuze et Guattari dont la fécondité n'a pas été encore vraiment exploitée par les anthropologues.

La controverse suscitée par Hugues Lagrange⁷ est à cet égard significative : la prise en compte de la dimension culturelle dans le parcours d'intégration a évidemment son importance, l'impact de la culture d'origine explique bien souvent les ratés de l'intégration, l'échec de l'assimilation, et a le mérite de signaler à l'action républicaine en faveur des banlieues l'existence d'un obstacle supplémentaire. Mais il ne faudrait pas que la notion de culture soit réifiée comme un donné intangible. C'est contre une conception *théologique* de la culture que l'auteur s'insurge et c'est en ce sens sans doute qu'il faut comprendre la position radicale et le nominalisme de Jean-Loup Amselle déclarant devant les téléspectateurs de façon quelque peu péremptoire : « la culture, ça n'existe pas, il n'y a que des individus »⁸. Certes, personne n'est absolument enfermé dans sa culture, *assigné à résidence identitaire* ; le lien de l'individu à sa culture est de l'ordre de *la construction et du choix*, et il ne lui est jamais interdit, en principe, d'opérer les choix identificatoires qui lui conviennent...

6. Jean-Loup Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2005 [1^{re} éd. : 2001] (« Champs » 584).

7. Avec son livre *Le Dénî des cultures*, Paris, Le Seuil, 2010.

8. Cf. le débat lors de l'émission *Ce soir ou jamais*, sur France 3, le 29 septembre 2010.

Il est difficile de donner une idée de la richesse de ce livre nourri de l'expérience de toute une vie de recherche ; on se contentera de reconnaître qu'il y a quelque chose de salubre et de salutaire dans son emportement, dans son acharnement à détruire nos dernières idoles et à nous montrer que le prestige ou le charme insidieux de l'origine auquel certains ont pu succomber pouvait être l'un des symptômes de ce changement radical des régimes d'historicité qui marque désormais notre époque. Plus que les précédents encore, ce livre contribue à nous déniaiser, à nous empêcher de céder aux sirènes du romantisme, à nous inviter, sans pour autant nous dégriser, à penser contre nous-mêmes : l'idolâtrie du primitif (de ce que Schiller appelait

le « naïf », *i.e.* le natif, l'originaire, l'archaïque...) n'a-t-elle pas toujours été le péché du romantisme ?

Mais, c'est avec soulagement aussi que l'on voit la vocation et la verve critique de l'auteur se tempérer et éviter le nihilisme quand, dans la conclusion, il revient, avec une certaine tendresse, sur sa vocation d'anthropologue en énonçant cette phrase liminaire qui a la force et la vérité de l'aveu : « toute ma vie j'ai été hanté par le primitivisme » (p. 229). Mais oui, Jean-Loup Amselle est notre frère et notre maître et c'est d'abord contre lui-même que lui aussi se bat ! Et d'ailleurs, penser, a-t-il jamais été autre chose que penser contre soi-même ?

François Warin

Robert Parkin & Anne de Sales, eds
Out of the Study and into the Field.

Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology

New York-Oxford, Berghahn Books, 2010, 294 p., notes bibliogr., index, ill.
(« Methodology and History in Anthropology » 22).

AVEC CET ouvrage, l'ambition de Robert Parkin et Anne de Sales n'est pas de faire une énième histoire de l'ethnographie en France, mais plutôt de revenir sur les expériences qui, indépendamment de leur succès, ont constitué des moments-clés dans la théorisation de la pratique ethnographique tout en démontant la présumée prépondérance de la théorie sur la pratique dans les sciences sociales françaises au XX^e siècle. Les éditeurs ont ainsi demandé aux « French and British anthropologists to compose intellectual biographies of French anthropologists, some of them little known, if at all, to the Anglo-Saxon public, yet who offer particular potential in exploring the relationship between ethnography and theory » (p. 10).

Les anthropologues présentés dans les biographies ont été actifs principalement dans la première moitié du XX^e siècle ; on y compte

autant d'auteurs célèbres que d'auteurs aujourd'hui tombés dans l'oubli. Les biographies ne concernent aucun anthropologue vivant ni aucune femme anthropologue. Elles nous dévoilent souvent les aspects les moins connus de la théorie et de la pratique ethnographique des plus illustres d'entre eux.

Quelles contributions ces auteurs ont-ils apporté à la théorie de la pratique du « terrain » ? Ces onze articles essaient d'y répondre. Suivons-les selon leur ordre d'apparition dans le livre.

Selon l'avis de Giordana Charuty, Arnold Van Gennep fut « the last of the folklorists in the manner of the nineteenth century, and the first of contemporary ethnographers » (p. 25). Polyglotte, voyageur par nécessité, ethnographe en Algérie et en France, le rôle et l'envergure de ce « grand vieux » de l'anthropologie française sont restitués par l'auteure selon

leur importance et leur actualité. Les textes cités – parfois fort peu connus – nous montrent un savant qui sut être à la fois homme de terrain et théoricien. Il fut, en outre, le premier à se poser des questions méthodologiques très actuelles, comme la problématisation de l'« ethnology at home » (p. 28), les réflexions sur l'authenticité – et donc sur « l'invention » – des traditions, ou encore la méfiance envers une perspective interprétative des faits « populaires » purement diachronique, perspective qui d'ailleurs était la norme chez les folkloristes à l'époque de Van Gennep et qui souvent réduisait les faits culturels ainsi nommés « folkloriques » à de simples « survivances », fossiles culturels d'un passé très lointain et, dans la plupart des cas, « païen ». Quant à la pratique du terrain, l'auteure nous livre, pour illustrer les réflexions de Van Gennep, quelques extraits de sa correspondance avec Robert Hertz, un autre père fondateur de l'ethnologie religieuse de l'Europe. De plus, Charuty fait de Van Gennep le véritable précurseur d'une anthropologie du symbolique, en nous rappelant que, malgré sa position académique plus que marginale, il introduit « a transition between [...] positivist ethnography and the anthropology of the symbolic in France » (p. 42).

Peter Parkes présente quant à lui Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneaux, deux pionniers de ce que l'auteur appelle une ethnographie « canonique » (à savoir fondée sur des textes juridiques) et qui, dans leur *feldwork* en Algérie dans les années 1860, ont été les précurseurs d'une manière « composite » de faire et d'écrire l'ethnographie, puisque leur monographie sur les coutumes kabyles représenta le résultat d'un travail « à six mains », avec la participation active de leur informateur et interprète africain.

L'article de Paul Henley sur Jean Rouch se situe dans une tradition bien établie des relations d'influence réciproque entre l'ethnologie française et les avant-gardes artistiques (le surréalisme surtout) dans les premières décennies du XX^e siècle, un sujet souvent discuté par des anthropologues tels

que James Clifford, Mary Douglas, le même Jean Rouch et beaucoup d'autres encore. Henley se concentre sur l'éclectique et innovatrice production filmographique de Jean Rouch en tant que cinéaste, une production qui, selon l'avis de l'auteur, fait de lui « by far the most productive filmmaker, living or dead, to have made ethnographic films » (p. 78). Paul Henley revient ensuite sur certains aspects de la formation d'africaniste de Rouch, ce qui lui donne l'occasion d'évoquer son maître, Griaule, en comblant ainsi une évidente lacune du volume. L'auteur souligne les différences de méthode entre Rouch et son mentor, mais il compare aussi la cinématographie ethnographique de l'anthropologue français avec celle, autant séminale, de Robert Flaherty et de Dziga Vertov. Cette discussion sur les différentes manières de tourner et de concevoir le terrain « filtré » par la caméra permet à Henley d'aborder un point à son avis crucial pour dévoiler le côté « avant-gardiste » de Rouch : sa notion de « ciné-trance ». Le cinéaste français nous relate cette expérience presque métaphysique dans un article touchant, repris et interprété par Henley : plongé caméra à la main avec son technicien du son dans un rituel de possession au Niger, Rouch commença à tourner le rituel, mais « although he began to shoot with merely descriptive ethnographic objectives, the action develops into something much more interesting as a result of the presence of the camera. For, Rouch claimed afterwards, it was the fact that he was shooting a film that served to provoke the adepts to go into a trance state » (p. 90). Non seulement « the engaging rhythm of the tourou and bitti drums had not merely sent the two adepts into trance but the two film-makers as well »¹ (p. 91). Se fondant sur une analyse des aspects irrationnels de cette expérience consignés par le même Rouch dans ses écrits, l'auteur propose d'interpréter ces mêmes aspects – conceptualisés par la

1. Cette expérience a donné le court métrage *Les Tambours d'avant : Tourou et Bitti*, 1967.

notion « dionysiaque » de « ciné-trance » – comme des produits d’une sensibilité « ethno-artistique » particulière, résultat de la rencontre précoce du cinéaste avec le surréalisme : « the access to an otherwise hidden, privileged domain of truth [...] the reconnection with some more deep-seated, primitive well-spring of activity has clear echoes with a number of key surrealist ideas and methods » (p. 96).

Le texte de Margaret Buckner sur Éric de Dampierre est à la fois une étude analytique et le tribut d’une élève à son maître. Dampierre fit partie de cette catégorie d’anthropologues – aujourd’hui très peu représentée – qui considérèrent que « ethnology and sociology are really one and the same » (p. 109). Il étudia « French villages and Nzakara villages using the same techniques and methods » (*ibid.*) car, considérant le langage comme « a window into the culture » (p. 111), il avait bien appris la langue des Nzakara. Il fut, du reste, l’un des premiers ethnographes à apprendre la langue de la population étudiée, comme Buckner le remarque avec une admiration non dissimulée. Dans la connaissance de son terrain, son souci de complétude l’amena à se consacrer aussi à la poésie et à la « philosophie » des Nzakara. Buckner nous expose donc le travail d’un ethnographe exemplaire, tandis que Laura Rival nous présente au contraire la méthode ethnographique « indirecte » et « non malinowskienne » de Paul Rivet, partisan d’un humanisme anthropologique à cheval sur deux siècles et qui, si pour certains aspects « positivistes » de sa pensée est comparable à Boas, pour d’autres, il anticipe clairement la spéculation de Lévi-Strauss. En effet, Rivet s’intéressa plutôt à l’humanité en tant que totalité qu’à la variété des cultures dont les différences, selon l’avis de Rival, ne l’intéressèrent quasiment pas, surtout au début de sa carrière (p. 136). À part son expérience ethnographique en Amérique du Sud, ce savant, qui eut un rôle institutionnel important dans la période de l’Entre-deux-guerres, fut l’un des animateurs de l’Institut d’ethnologie et du Musée du Trocadéro de Paris.

Peter Rivière nous introduit aux travaux d’Alfred Métraux et à sa façon de concevoir l’ethnographie et les problèmes épistémologiques qu’une théorie de l’ethnographie implique. On voit donc comment sa réponse aux questions posées par ces problèmes fut négative, car, selon Rivière, Métraux eut « a pessimistic view of ethnographic endeavour » (p. 161), ce qui l’amena en outre à ne pas considérer l’ethnologie comme une discipline complètement scientifique. En revanche, Métraux fit face à ce désarroi envers la pratique du *fieldwork* grâce à une sensibilité romantique qui lui permit d’idéaliser les natifs qu’il rencontra en Amérique du Sud, au point d’affirmer que « he would be very happy living in the Neolithic age, if only there had been dentists » (p. 163). L’auteur nous rappelle qu’un semblable processus d’idéalisation des peuples sud-américains, *mutatis mutandis*, est aussi présent chez le Lévi-Strauss de *Tristes Tropiques*. Dans le volume, nous rencontrons donc aussi le paradigme « nostalgique » des « derniers », nombre de fois évoqué dans l’histoire de l’ethnologie par des ethnographes (comme Métraux) qui se considèrent comme les derniers témoins d’une société en voie de décomposition, voire d’un âge humain supposé déclinant.

Roger Bastide est sans doute une figure anticonformiste dans le panorama de l’anthropologie française. Stefania Capone nous raconte comment, dès le début de sa carrière, l’ethnographie de Bastide fut caractérisée par un intérêt marqué par les côtés obscurs des religions exotiques et comment il devint, grâce à ce même intérêt, l’un des théoriciens de la perspective « participante » à la connaissance de l’altérité culturelle. Pour Bastide, seul l’engagement émotionnel peut dévoiler les secrets de la vie religieuse et, pour comprendre l’« Autre », il ne faut pas seulement faire partie d’une société exotique par le biais du travail d’ethnographe, mais il faut aussi « devenir », pour ainsi dire, l’« Autre », par exemple grâce à la compréhension des mystères de la religion et grâce aux mécanismes profonds des initiations. Par conséquent,

il n'est pas étonnant qu'il fût très critique envers l'approche « pan sociale » de Durkheim, de même qu'il préférait s'intéresser aux aspects individuels et émotionnels des représentations culturelles. Il n'est pas non plus étonnant que, dans son œuvre, il y ait autant de suggestions « poétiques » : dans son étude sur le candomblé, par exemple, « Bastide seems to hesitate between a scientific approach and poetic writing » (p. 180). Il considéra même, du reste, son passage à la recherche scientifique comme un « rite d'initiation » (p. 183). Si la fascination manifeste de Bastide pour les formes synchrétiques de l'expérience religieuse et pour le « sacré » le rapproche des phénoménologues de la religion (Otto, Eliade), son intérêt pour les aspects poétiques et artistiques de la rencontre avec – et de la connaissance de – l'« Autre » le met clairement en relation – pour reprendre le fil coupé à la fin des lignes sur Jean Rouch – avec les surréalistes. Capone s'intéresse beaucoup à ces côtés « obscurs » d'une approche qu'elle n'hésite pas à considérer comme une sorte de « dyonysisme anthropologique ». Toutefois, avec les années 1950, la rencontre avec Georges Gurvitch – un autre savant qui s'estimait en marge de l'académisme – et avec son marxisme « revisité » donna à Bastide l'occasion de modifier les aspects méthodologiques les plus irrecevables de sa vision du métier d'anthropologue et de développer une « sociology of understanding » qui, par ailleurs, à ma connaissance, n'a pas connu de véritable développement dans l'évolution de la discipline.

La pensée de Lucien Bernot, un autre savant peu connu à l'étranger, nous est présentée par Gérard Toffin qui revient avec déférence et une pointe de nostalgie sur les aspects méthodologiques du métier de son ancien maître, en en soulignant ses qualités d'ethnographe et sa curiosité insatiable. En effet, Bernot fut un exemple d'interdisciplinarité et de grande érudition (ce qui lui valut l'admiration de Lévi-Strauss, qui pourtant ne partagea pas le même genre

de préoccupations scientifiques) : quoi qu'il se considérait lui-même comme un « ruraliste », Bernot se consacra également à la linguistique, à la géographie humaine, à l'étude minutieuse des différentes formes de la culture matérielle des peuples sujets de son étude. Son intérêt pour la vie rurale dans ses différentes déclinaisons culturelles fit de lui un fin expert comparatiste des cultures villageoises et du *countryside*, cultures explorées autant d'un point de vue synchronique (par une démarche ethnographique) que diachronique (par une étude d'ordre historique ou ethnohistorique). En liant les objets de recherche de Bernot avec sa biographie, Gérard Toffin interprète le profond intérêt de son maître pour la ruralité comme une sublimation intellectuelle de ses « country origins » (p. 213).

L'article d'Alban Bensa témoigne également d'une grande sympathie pour le savant qui en est l'objet, autre ruraliste originaire lui aussi de la campagne. André-Georges Haudricourt est présenté comme un réaliste par excellence, un véritable scientifique, dont la méthode analytique l'amena à refuser toute spéculation d'ordre psychologique ou symbolique sur les faits sociaux. Pour lui, avant toute notion théorique ou toute représentation, il n'y a que les choses dans leur simple essence matérielle et factuelle, des choses qu'on peut observer, et par conséquent ethnographe. Selon Bensa, Haudricourt fut donc un « thorough materialist » (p. 219), partisan d'un particulier « functional historicism » (p. 233) à la pensée non contemplative et critique (p. 221). Haudricourt considéra les idées religieuses comme des produits de la relation de l'homme avec le monde matériel, notamment celui des plantes et des animaux (on dirait des moyens de production et de consommation « primaire »), en remplaçant toujours telle population à l'intérieur de tel système écologique pour en comprendre la vie sociale. Après la lecture de cet article, il est normal de rapprocher le portrait de ce matérialiste exemplaire avec celui d'un autre grand savant de l'interaction entre homme et

environnement, André Leroi-Gourhan, mais aussi avec celui d'autres grands ethnographes et théoriciens du matérialisme – même si décliné de manière différente – tels que Marvin Harris, Éric Wolf ou Marshall Sahlins. Je me demande si une comparaison explicite avec les pensées et les méthodes de ces anthropologues n'aurait pas permis de mieux délimiter le profil de l'anthropologue Haudricourt.

Robert Parkin trace le portrait d'un ethnographe spécialiste de l'Inde du Sud, Louis Dumont, qui fut le représentant d'un structuralisme originel (« a combination of Maussian sociological holism and what became an original form of structuralism », p. 239) consacré à l'étude des systèmes de parentèle, de hiérarchie et de pouvoir. Il étudia d'ailleurs à Oxford, avec Evans-Pritchard, et fut fasciné par le *structural-fonctionnalism*. Malgré l'influence de Mauss et de Lévi-Strauss dans sa méthodologie, il fut un admirateur de la « manière britannique » de faire l'ethnographie et, dans son unique monographie ethnographique², cette fascination est évidente, selon Parkin. La seconde partie de son œuvre est marquée par un intérêt majeur pour la comparaison et pour l'histoire, notamment l'histoire des idées. L'ethnographie passe au second plan, tandis que le travail de théorisation et de généralisation devient premier. Son objet d'étude change aussi : désormais, c'est l'Occident qui va retenir son attention, l'Occident et ses idéologies, ses modèles économiques, ses systèmes de pouvoir et (donc) hiérarchiques. Ce changement de méthode et d'objet d'étude peut être interprété par la prise de conscience que « studying another society teaches us a lot about our own » (p. 245). L'article de Parkin suit le même chemin que l'œuvre de Dumont : dans la deuxième partie, il perd de vue les questions liées à l'ethnographie pour se consacrer à une explication des idées et des aspects purement théoriques qui caractérisent la spéculation de Dumont et, surtout, du « second » Dumont.

La dernière contribution du volume est peut-être la plus articulée. Jeremy MacClancy vise à faire une histoire des

histoires sur l'anthropologue Maurice Leenhardt, et « instead of attempting to resuscitate a long-dead figure, [it] wish[es] to examine how others have tried to do so, and to what effect » (p. 257). Le résultat est qu'à partir de « one man » on arrive à compter « four anthropologists, four rather different interpretations of the same work » (p. 266). La structure si particulière de cet article rend son résumé très ardu à faire, je rappellerai donc seulement deux points d'intérêt général qui y sont développés : Leenhardt fut considéré par ses collègues comme l'un des plus grands « fieldworkers » de son époque « and certainly the most long-term one » (p. 257). À la question pourquoi le travail de Leenhardt a-t-il été marginalisé pendant si longtemps ? Jeremy MacClancy répond que cela a peut-être été l'effet d'une simple « alternance académique » : Lévi-Strauss – « [who] practised a very different kind of anthropology » (p. 269) – prit la place de Leenhardt à l'École pratique des hautes études, et le structuralisme allait bientôt rendre « out of fashion » (*id.*) son approche.

La conclusion qu'on peut tirer après la lecture de ce volume est que, contrairement à l'idée reçue selon laquelle l'ethnographie française serait comme inférieure à l'anthropologie anglo-saxonne la tradition française de théorie et de la pratique du *fieldwork* n'ont rien à envier aux autres. L'ouvrage comporte par ailleurs quelques lacunes qui ne peuvent être tues, comme l'absence d'ethnographes tels que Robert Hertz ou Marcel Griaule, ou celle, peut-être plus marquante encore, de femmes anthropologues. Le livre est néanmoins captivant et, à mon avis, particulièrement intéressant dans la mesure où il apporte une contribution non négligeable à l'histoire (voire une ethnohistoire) de l'anthropologie.

Alessandro Testa

2. Cf. *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton, 1957.

MIGRATIONS et multiculturalisme sont deux thèmes connexes très en vogue dans les sciences sociales d'aujourd'hui et Steven Vertovec est le premier à le reconnaître. Le présent recueil se veut cependant une contribution originale et utile à la recherche en ces domaines par ses apports conceptuels et méthodologiques. En effet, malgré la diversité d'approches et de contenus des textes réunis dans le volume, tous partagent une même préoccupation, à savoir mieux prendre en compte que cela n'a été fait jusqu'à présent les facteurs contextuels qui conditionnent soit les comportements et les stratégies des migrants envers les sociétés d'origine et d'accueil, soit les politiques publiques produites en réponse aux migrations et au multiculturalisme. Ils font aussi jouer les variations d'échelles pour articuler macrocontextes, micropratiques et structures relationnelles de niveau intermédiaire.

Dans le premier chapitre, Ralph Grillo traite, à partir de l'exemple britannique, de la manière dont le discours politique appréhende la diversité culturelle des migrants et de l'incidence de ce discours sur les pratiques publiques. Il montre que, si les débats publics sur le multiculturalisme opposent d'ordinaire deux positions – l'une, « faible », qui restreint l'expression de la différence culturelle à la sphère privée et l'autre, « forte », qui milite en faveur d'une reconnaissance institutionnelle de cette différence –, la contraction nationaliste est aujourd'hui telle dans l'espace européen, que même les pays jadis les plus permissifs évoluent vers une position « faible ». Son analyse met également en évidence le flottement des critères qui définissent l'intégration et la cohésion, ainsi que celui des connotations associées aux idées de diversité et de différence. Le cas britannique prête à d'autres éclairages dans la

contribution de Steven Vertovec (chap. III). Ce dernier argumente en faveur d'une approche multidimensionnelle de la diversité qui, aux classiques variables ethnique et religieuse, en ajoute d'autres relatives au contexte politique, économique ou démographique, et dont l'interaction complexe peut être rendue par le concept de « sur-diversité » (*super diversity*). Font partie de ces variables additionnelles : les statuts sociaux et juridiques définis par l'histoire et la nature de la migration, les expériences divergentes que font les migrants du marché du travail, leurs profils sociaux distincts selon le genre et l'âge, les caractéristiques de leur distribution spatiale et la manière dont ils sont traités localement par les services sociaux et les autres habitants des quartiers à forte mixité. Bien que des analyses multivariées aient déjà cherché à identifier les effets croisés de ces différentes variables, des études qualitatives s'imposent. Celles-ci, selon l'auteur, doivent œuvrer dans le sens d'une compréhension plus fine des préjugés et des formes d'inégalité, des expériences de l'espace et du contact intercommunautaire, des nouvelles formes de cosmopolitisme et de créolisation, ou encore des rapports complexes entre intégration et transnationalisme.

Certains des axes de recherche dégagés par Steven Vertovec trouvent un écho dans la façon dont Nancy Foner analyse la spécificité de la ville de New York en matière d'accueil des migrants et de traitement de la diversité culturelle (chap. II). Elle montre toute la fécondité d'un examen de ces thèmes qui procède non plus seulement d'une comparaison de pays à pays mais aussi de ville à ville. Dans le contexte américain, New York présente de longue date une diversité culturelle extrême du fait de sa vocation historique de principale

porte d'entrée dans le pays. Cependant, la structure démographique relativement équilibrée de ses communautés de migrants, l'ancienneté de leur ancrage local et la politique très favorable à l'expression de la diversité culturelle de sa municipalité font que New York se distingue positivement d'autres grandes villes américaines par la coexistence pacifique des composantes de la population, par des préjugés moins tranchés envers l'autre, par un métissage culturel plus poussé et un ajustement facilité de la ville aux différentes vagues migratoires.

Les contributeurs œuvrent chacun à leur manière à un meilleur rendu de la complexité des faits sociaux. Le concept même de complexité est pourtant loin d'être univoque. Dans les sciences sociales, explique Thomas Hylland Eriksen (chap. IV), on l'interprète soit par référence à un grand nombre de relations s'influençant mutuellement, soit comme une propriété intrinsèque des univers sociaux, soit encore, sur un mode cognitiviste, comme le résultat d'un processus imaginatif et créatif de construction intellectuelle du monde. Adoptant ce dernier point de vue, l'auteur propose de saisir la complexité des phénomènes d'intégration par une approche multidimensionnelle originale en ce qu'elle articule étroitement les univers symboliques d'intelligibilité partagée et de références mutuelles à la dimension des statuts, activités et institutions, et qu'elle confronte en ces domaines les élaborations de la majorité et de la minorité tout en distinguant entre intégration/ségrégation choisie et imposée.

La complexité peut être appréhendée par le biais d'une approche multidimensionnelle, mais aussi multiscalaire. Ayşe Çağlar (chap. V) fait ainsi varier les échelles de résolution pour interpréter le processus de retour des émigrés chrétiens à Mardin (sud-est de la Turquie), ainsi que la distribution spatiale des immigrés à Essen (Allemagne). Son article se focalise sur l'impact que la restructuration urbaine a eu sur la diversité culturelle et sur l'intégration

des migrants au niveau local, cette restructuration ayant été impulsée, dans le cas turc, par un programme gouvernemental d'aide au repeuplement financé pour partie par l'Union européenne et, dans le cas allemand, par le choix de Essen comme capitale européenne 2010 de la culture. À cette contribution qui aborde de manière détournée la thématique de la transnationalité, fait écho, de manière plus directe cette fois, l'article de Michael Peter Smith consacré à ce qu'il appelle les deux faces de la citoyenneté transnationale, à savoir le maintien d'un engagement politique des migrants dans leur pays d'origine en même temps que leur plein investissement dans la vie publique de la société d'accueil, l'un et l'autre participant de la même dynamique. À l'encontre de la thèse soutenue chacun à leur façon par Arjun Appadurai, Samuel Huntington et Benedict Anderson¹, et selon laquelle les migrants, en l'occurrence ici mexicains, témoignent d'un faible sens civique envers le pays d'accueil et menacent de la sorte sa cohésion nationale, Smith montre que le capital politique accumulé dans un pays peut aisément être transféré dans l'autre, que les migrations transfrontalières aboutissent dans certains cas à la formation de coalitions électorales pleinement effectives dans les deux pays et que, concernant la société d'accueil, ces coalitions peuvent permettre à des migrants d'accéder à des responsabilités publiques aux différents échelons de l'appareil d'État.

Les deux derniers chapitres du recueil offrent des éclairages sur la manière dont les groupes ethniques peuvent renégocier leurs institutions clés et leur identité en contexte migratoire ou face à la forte pression assimilatrice de la culture nationale. Katharine Charsley examine les nouveaux enjeux liés à

1. Cf. : Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 ; Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenge to America's National Identity*, New York, Simon & Schuster, 2004 ; Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*, London-New York, Verso, 1998.

la perpétuation des mariages entre proches cousins au sein de la communauté pakistanaise de Grande-Bretagne. Son analyse révèle qu'en plus des règles de parenté et des stratégies migratoires, les négociations sur le choix du conjoint font alors intervenir une évaluation proprement culturelle des risques inhérents aux mariages transnationaux et une réflexion collective sur le meilleur moyen de gérer ces risques. Quant à Louise Lamphere, elle étudie, en croisant des trajectoires de femmes d'une réserve navaho du Nouveau-Mexique, comment l'acculturation des pratiques liées au cycle de vie opère à l'échelon microsocial des familles. Au moyen de cette ethnographie minutieuse, elle montre que, loin d'être déculturés, les Navaho parviennent à synthétiser dans un répertoire ethniquement

distinct des éléments de la culture anglo-américaine, cela malgré une intégration économique poussée, un fort taux d'émigration hors des réserves et l'augmentation des mariages mixtes.

En définitive, ce recueil n'a d'autre prétention que d'être un utile laboratoire d'idées. Il y réussit parfaitement et ouvre, comme son titre le suggère, de nouvelles pistes de recherche dont l'exploration peut être d'une aide précieuse pour mieux appréhender la complexité des processus migratoires et des dynamiques culturelles liées au transnationalisme. Une lecture vivement conseillée, donc, pour tous ceux qui travaillent sur ces questions.

Bernard Formoso

Michel Agier

Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements

Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2009, 158 p., bibl., index

(« Anthropologie prospective » 5).

LA VILLE attire et fascine. Si beaucoup de livres traitent de ce thème mais que peu arrivent à convaincre, c'est parce qu'elle apparaît tantôt fuyante, frêle esquif de notre humanité, tantôt comme une lourde machine. Et parce que les enjeux sont souvent confondus avec les intérêts des auteurs, l'analyse est parfois partielle. Avec prudence, Michel Agier esquisse une anthropologie de la ville à partir d'une série de textes publiés entre 1997 et 2008. Ils sont ici regroupés dans un ordre quasi chronologique, en respectant la logique de l'auteur et de son programme. Qui mieux qu'un anthropologue, spécialiste des marges, pourrait appréhender la ville ? Citant Claude Lévi-Strauss selon lequel « la ville est la forme la plus complexe et raffinée de la civilisation humaine » (p. 9), Michel Agier souligne la pertinence du point de vue de l'anthropologue. Son projet

qui consiste à produire un « mode de connaissance anthropologique de la ville » (p. 6) s'adresse également aux architectes et urbanistes auxquels il emprunte leur vocabulaire. En cela, l'auteur nous offre une synthèse de ses recherches commencées dans les années 1990.

Un découpage classique en trois parties, chacune comprenant trois chapitres, nous fait découvrir les trois « entrées » d'une anthropologie urbaine selon Michel Agier. Il est d'abord question du savoir des anthropologues et de leur légitimité à faire de la ville un objet de recherche. Le livre commence par un entretien avec Dominique Vidal (chap. I). Cela rapproche immanquablement l'auteur du lecteur, qui partage une expérience personnelle où se mêlent ethnologie, questionnement et éthique. L'auteur nous livre ses inquiétudes : « est-ce que le chercheur en sciences sociales ne doit

pas être toujours inquiet face à ce qui le concerne dans l'état du monde ? » (p. 23) ; mais également ses doutes : « je me demande si l'on peut faire une anthropologie de toute une ville » (p. 25). Plus loin, il précise que « parler d'une anthropologie de la ville, c'est parler de tout ce qui fait la ville » (p. 26). Michel Agier introduit peu à peu les notions et les auteurs qui nous accompagneront tout au long des chapitres. L'auteur soulève également beaucoup de questions. Par exemple, si l'outillage de l'ethnologue a été constitué pour observer des populations stables et circonscrites, comment utiliser ces outils dans un milieu régi par le mouvement ? Et comment construire du sens à partir d'observations dans un tel milieu ?

La ville est le lieu des interactions. Mais par quel biais les aborder ? Après une discussion critique autour des conceptions de Ulf Hannerz et de Aidan Southall dont la méthode repose sur l'observation selon le statut de l'interaction, Michel Agier propose un nouvel angle d'analyse grâce à la notion de citoyenneté qu'il définit dans une double relation : « celle des citoyens entre eux, et celle de ceux-ci avec la ville en tant que contexte social et spatial » (p. 57). L'auteur détermine ainsi des cadres qui permettent de penser les situations que vivent les individus en fonction du lieu et du moment dans lesquels ils évoluent. Il n'est plus question d'observer l'individu chez lui ou à son bureau, mais dans des situations ordinaires, occasionnelles, de passage ou dans des situations rituelles.

La deuxième partie s'intitule « Lieux et fragments : la ville à l'œuvre ». Toujours en partant du citoyen, l'auteur cherche dans les aspects de la ville, les lieux les plus familiers. Il s'intéresse aux espaces domestiques qu'il ne peut séparer de la rue car ils sont autant de repères dans les villes dominées par la précarité. Il sera question des lieux anthropologiques qui conduisent immanquablement à l'étude des non-lieux sous couvert de « surmodernité » que Michel Agier détourne dans les chapitres suivants, au profit de la notion de « non-ville ».

Même dans ces micro-espaces la ville garde des traces de familiarité qui ne se révèlent à chacun ou à chacune qu'en fonction d'une histoire personnelle, d'un système de réseaux d'interconnaissances, ou de l'ancrage au quotidien « indispensable pour pouvoir, simplement, y vivre » (p. 77). Du point de vue de la méthode, l'auteur montre l'importance qu'il y a à relier l'espace public à l'espace privé qui l'entoure.

Dans l'article suivant, l'auteur aborde la question de la ville sous une tout autre échelle. La théorie urbaine du zonage de l'Entre-deux-guerres est réinterrogée à la lumière de son histoire et de la mondialisation. Pour l'auteur, il s'agit davantage d'une forme de conception fonctionnaliste de la division de la ville dans un esprit moraliste et intrusif qui a abouti à la conception des grands ensembles. L'échec de ces formes d'habitat comme « fictions réalisées du zonage urbain » (p. 81) est directement imputé à cette forme de planification des espaces. L'auteur nous conduit peu à peu sur un de ses terrains de prédilection, aux marges de la ville, avec ces « brouillons de ville » que sont les camps de réfugiés. Le rapport au politique sera convoqué sans ambiguïté. Ces hors-lieux, qualifiés de camps-villes, poursuivent leur existence depuis parfois soixante-dix ans et totalisent près de cinquante millions de personnes qui restent pourtant invisibles au monde : « Est-ce un hasard si les personnes que le langage humanitaire traite comme des "vulnérables" sont les indésirables du système mondial ? » (p. 88). Leur existence est découpée en deux parties distinctes qu'une anthropologie rend visibles. D'une part, la vie quotidienne a su créer les conditions de l'émergence de villes embryonnaires, avec ses commerces, ses réseaux et « des esquisses d'appropriation symbolique des espaces » (p. 93). D'autre part, « les camps doivent garder intact le symbole de l'attente du retour » (p. 95). Pour l'auteur, les camps de réfugiés renvoient à une forme d'utopie de la ville et ne sont donc plus considérés que comme un espace de relégation, de concentration et d'enfermement.

Enfin, la troisième partie débute par un questionnement sur le rapport entre culture et ville. Existe-t-il une culture de la ville ? L'auteur aborde cette question en considérant la ville comme support des identités, notamment par l'analyse de différentes figures du carnaval. On y perçoit les remaniements identitaires et d'autres formes de récupération culturelle à la faveur de ce que Michel Agier nomme un « creuset » qui transforme la ville en « un dispositif culturel » (p. 121). Cette réflexion se prolonge dans les chapitres suivants où l'auteur replace l'homme dans son environnement urbain : « La matière de la ville est formée par des citadins qui l'habitent, y travaillent, y déambulent, en aiment certains coins, places, carrefours... » (p. 124). Cela nous conduit inévitablement au rapport entre ville et politique qui sera abordé en fin d'ouvrage, lequel se referme sur un entretien avec Constantin Petcou et Anne Querrien. L'auteur revient une dernière fois sur les espaces intermédiaires, liminaires, seuils et autres marges qui lui font dire que « la rue est au peuple » (p. 134). C'est également l'occasion de poser quelques réflexions sur le métier d'anthropologue et les ambiguïtés de l'exercice de l'anthropologie en ville.

Esquisses d'une anthropologie de la ville est un ouvrage d'une grande originalité au sens où Michel Agier propose de construire une anthropologie urbaine sans se référer au point de vue français. L'absence de références à des chercheurs français¹ permet cette mise à distance sans doute nécessaire dans une démarche heuristique.

En cela, Michel Agier se distingue de ces autres « anthropologues urbains » tout en prenant un certain recul par rapport aux filiations françaises. En effet, Michel Agier se réfère explicitement aux courants des idées anglo-américaines, de l'école de Chicago avec, entre autres, Ulf Hannerz, et aux théories de l'école anglaise d'anthropo-

logie sociale de Clyde Mitchell. Tout à son honneur, l'auteur propose donc un éclairage anglo-saxon sur l'idée de ville. Cela vient à point nommé avec la réactualisation des travaux de Lev Vygotsky². Ce dernier a réfléchi, dans les années 1920, au sens historique de l'émergence des idées, de leur diffusion ou de leur mort. Il est intéressant de constater que les idées se diffusent selon des cheminements qu'il est, en théorie, possible de suivre. Ainsi, lorsque la revue *Urbanisme* consacre à Michel Agier sa rubrique « Idée en débat », nous assistons, semble-t-il, à l'émergence d'une diffusion par propagation³. L'urbanisme comme l'anthropologie sociale cherchent de nouveaux concepts opératoires et explicatifs. De ce point de vue, Vygotsky pense en effet que les idées se propagent d'une discipline à l'autre : « Poursuivant son expansion aux dépens de la tendance à l'unification, l'idée se déplace aisément vers les disciplines voisines, sans cesser de se transformer elle-même, se dilatant par absorption de matériaux toujours nouveaux, mais en transformant aussi les domaines dans lesquels elle pénètre » (p. 85). Au-delà d'une analyse qui dépasse le cadre de ce compte rendu, il est toutefois intéressant de remarquer que le débat est amorcé à l'intersection de champs disciplinaires et que le sens accordé aux termes d'anthropologie et de ville se cherche encore.

Noël Jouenne

1. Je pense notamment à Yves Delaporte, Colette Pétonnet, Anne Raulin, Patrick Williams, tous membres fondateurs du Laboratoire d'anthropologie urbaine au CNRS, par exemple. Si Jacques Gutwirth est cité, ses travaux sont, en revanche, peu utilisés.

2. Lev Vygotsky, *La Signification historique de la crise en psychologie*, Paris, La Dispute, 2010.

3. Cf. *Urbanisme*, 2010, 370 : 71-80.

DÉPUIS 1949, nous possédions les « Structures élémentaires de la parenté [ou de l'inceste] » ; désormais, nous disposons aussi des « Structures élémentaires du cannibalisme ». Pour étayer cette homologie des thématiques, on rappellera que de nombreuses langues, en Océanie notamment, ont le même mot pour désigner inceste et cannibalisme (*'ai ta'ata* dans la famille polynésienne, par exemple). S'y ajoute évidemment, de l'auteur à son devancier, une affinité intellectuelle pleinement reconnue (en particulier, pp. 25, 56 et 152) et perceptible d'un bout à l'autre de la recherche.

Le livre analysé ici est le premier d'une œuvre immense qui est actuellement en cours d'impression. Il est consacré aux questions de méthode et aux matériaux africains si importants dans la vision populaire de l'anthropophagie et dans l'idée que les politiciens des nations colonisatrices se font des peuples « sans histoire ».

Dès le début, Georges Guille-Escuret impose sa marque, une marque qui lui appartient en propre : la combinaison du style « paysan du Danube » avec une certaine préciosité. Comme les diverses hypothèses qui sont testées selon un protocole rigoureux ont généralement pour point de départ une bourde, un grossier malentendu commis par le colonisateur, il est à peu près inévitable qu'une anecdote vulgaire ou puérile serve à ouvrir la discussion, laquelle ensuite se développe tout en finesse. La mésaventure ridicule d'un colon particulièrement borné ou la conférence solennelle d'un « savant » vaniteux sont autant d'occasions cocasses d'évaluer le prétendu savoir concernant le cannibalisme. D'où un effet de contraste qui est un peu la signature de l'auteur,

d'autant qu'il se plaît à articuler le plus souvent possible les deux styles, grâce à un calembour ostentatoire que l'on retrouve dans les titres de chapitre. D'ailleurs, tout le livre respire ces deux qualités que l'on ne s'attend pas à rencontrer dans un ouvrage scientifique : l'entrain et la bonne humeur.

Pourquoi et comment l'anthropologie a-t-elle si longtemps négligé, voire carrément évité le thème du cannibalisme ? Tel est le point de départ de Georges Guille-Escuret et le livre que voici s'efforce de répondre à cette question. Sachant que c'est là une affaire de silences, d'échappatoires et de faux-semblants, on prévoit que la démarche sera de méfiance. Et, de fait, tout le travail consiste en une critique des témoignages qui le fait ressembler plus d'une fois à une enquête policière visant à débusquer contradictions, mensonges et non-dits.

Après avoir discuté le cannibalisme animal, il examine les hypothèses les plus répandues sur l'origine et les conditions de fonctionnement des sociétés cannibales. Quel lien peut-on imaginer entre cannibalisme et primitivisme ? Comment les « hautes civilisations » s'opposent-elles aux groupes anthropophages ? Déjà le cas des Aztèques, c'est bien connu, empêche d'aller loin dans cette voie et l'hypothèse d'une cartographie montrant comment les uns et les autres se partagent les territoires et se côtoient indique que ce genre de corrélation ne mène à rien de convaincant.

D'autres corrélations ont été imaginées et testées. On croit ainsi disposer d'un vaste jeu, mais c'est pour constater que tout autant d'exceptions y surgissent aussitôt pour recréer l'incertitude et ramener le débat à son point de départ. Les exceptions sont aussi nombreuses que les corrélations,

de surcroît les institutions ou pratiques révélatrices sont trop labiles. Il faut donc chercher autre chose. Là où des doctrinaires réductionnistes voulaient imposer une solution ultime qui serait universelle, la Protéine par exemple, Georges Guille-Escuret nous montre des groupes humains particuliers, à des moments particuliers de l'histoire, en lutte les uns avec les autres, s'évitant ou se rencontrant, lancés dans de vastes migrations ou s'arc-boutant devant les interventions extérieures, celles de l'Europe en particulier, et ayant tous les comportements et les agissements dont la combinaison constitue ce qu'on appelle un processus historique.

Après quoi, il décortique un bon nombre de cas concrets qui resteront comme autant de vrais morceaux d'anthologie : entre autres, les Kako du Cameroun, les Pygmées et leurs voisins Bantous, les hommes-panthères et leur réinterprétation moderne. Ils frappent tout à la fois par leur force démonstrative et par leur richesse ethnographique. On n'oubliera pas non plus une belle discussion sur les rapports entre cannibales et chasseurs de têtes (pp. 46-55), sujet qui avait déjà titillé la sagacité de Claude Lévi-Strauss. Ce qui est passionnant dans ces pages, c'est de voir la scène se remplir, grouiller même devrait-on dire, de toute une humanité vivante, en chair et en os (chasseurs d'esclaves, militaires européens, meneurs de raids, trafiquants, etc.), dont l'intérêt pour la chair humaine n'a rien à voir avec les sentiments et les idéologies que l'anthropophagie est censée faire naître et propager.

C'est ainsi que Georges Guille-Escuret se voit obligé de poser le problème dans un cadre plus large que celui de l'anthropologie au sens strict et, par voie de conséquence, de s'en prendre à de nombreuses facettes de la discipline. Cette attitude de critique générale semblera manquer de la pondération de bon aloi dans le milieu professionnel. L'auteur en est conscient et veut prendre les devants. Dès lors, faussement inquiet, il se demande de manière spectaculaire « si nous ne transformons pas le cannibalisme

en prétexte à une kyrielle de spéculations vaporeuses dirigées vers tous les azimuts de l'anthropologie. Le sujet y prête tellement que cela en devient, avouons-le, quelquefois désarçonnant » (p. 73). Effectivement, le risque existe. On rappellera ici que Lévi-Strauss s'était piégé lui-même de semblable façon dans les années 1950 : certains lecteurs des *Structures élémentaires* lui reprochèrent ainsi d'outrepasser son rôle et ses compétences en osant analyser (pp. 399-426 de l'édition de 1949) le modèle chinois qu'il ne pouvait appréhender que par de multiples intermédiaires à la fiabilité incertaine, mais face auquel son appétence théoricienne était irrésistible. Une forme de désinvolture et la conviction d'avoir résolu les problèmes de l'inceste dans les autres parties du monde lui avaient apparemment donné l'envie d'essayer sa griffe sur des aires culturelles ou des époques qui échappent habituellement aux recherches de l'ethnologie. Pour sa part, Georges Guille-Escuret en reste aux boutades.

Chemin faisant, il étrille des auteurs célèbres comme Marvin Harris, Marshall Sahlins (etc.) avec subtilité et dureté, et on imagine combien de rieurs se joindront à lui dans cet exercice. Certes, ce n'est probablement pas le plus intéressant, mais il rendra service à l'enseignant ou à l'animateur de séminaire ou de colloque, tant la critique est soigneuse et argumentée. Autant d'instruments pédagogiques inestimables. Incidemment, cette critique fait aussi sentir tout ce que l'auteur doit à l'inspiration de Lévi-Strauss.

À cet égard, rien de plus éclairant que ce qu'il écrit, à la suite de Pouillon, sur le traitement différentiel par les anthropologues de l'inceste, du meurtre et du cannibalisme (pp. 155-168). Le rôle indispensable de l'histoire dans cette recherche y est mis en évidence cependant que l'attitude de Lévi-Strauss, trop souvent incomprise, devient intelligible et retrouve sa place comme source d'inspiration, particulièrement aujourd'hui qu'il est devenu de bon ton de minimiser la valeur heuristique de l'opposition nature/culture.

Comment penser les rapports de l'anthropologie avec l'histoire ? Sujet inusable de dissertations de haut vol ou rengaine de conversations mondaines. On peut avancer que, d'une certaine façon, le cœur de ce livre n'est rien d'autre que le traitement de ce sujet. Mais il ne s'agit évidemment pas ici de querelles byzantines sur des points de doctrine ou de théorie, loin de là. Il s'agit d'élucider les tribulations concrètes d'un peuple particulier dans un lieu particulier, en utilisant tous les moyens disponibles – et donc l'histoire quand on peut la reconstituer. Il y a là quelque chose de révolutionnaire. Ce qui est en jeu n'est pas mince : l'anthropologie vaincra-t-elle la stérilité qui la menace à brève échéance comme le craint Georges Guille-Escuret ? Mais il y a plus grave encore que la survie d'une discipline scientifique : c'est la question de savoir si les peuples d'Afrique sont ou non dans l'histoire, interrogation sans cesse renouvelée au gré des péripéties politiques et des « coups » médiatiques. Or, dans cet imaginaire-là, le cannibale est, par excellence, le primitif à jamais endurci dans son isolement, loin du mouvement planétaire de l'humanité. D'où aversion, silence et dénégation.

La dynamique de l'argumentation emporte la conviction. Certes, quand on considère, par exemple, les subtilités de l'idéologie du sang chez les Kako du Cameroun, on se doute bien qu'elles ont pu nécessiter un coup de rabet ici ou là, mais cela n'affecte en rien la portée de la

découverte de l'auteur : le cannibalisme correspond à des crises provoquées ou décuplées par les conquêtes européennes, et la vision de l'anthropophagie chez les observateurs ou commentateurs n'est que le refoulement des actes et visées du colonisateur (p. 343). En bref, le cannibalisme est soit le complément, soit le substitut, soit le « dommage collatéral » de l'esclavagisme. On conçoit que l'anthropologue moyen sera mal à l'aise devant des réalités de cet ordre et préférera s'agripper aux problématiques traditionnelles de sa discipline.

Reste une question que se posera le lecteur attentif après avoir admiré la démonstration de Georges Guille-Escuret. Il se demandera si d'autres institutions ou pratiques africaines, comme la sorcellerie ou la vendetta par exemple, passées à cette « moulinette », n'aboutiraient pas elles aussi au même résultat, à cette conclusion de l'intervention européenne comme facteur explicatif ultime. Un sésame qui ouvrirait tant de portes ne risquerait-il pas d'encourager la paresse chez les chercheurs ?

Quoi qu'il en soit, on attend avec impatience les deux prochains volumes consacrés respectivement à l'Océanie-Asie et à l'Amérique.

Michel Panoff

Post-scriptum.

Un regret pour finir : la première de couverture donne une impression de fouillis qui réduit sa force attractive.

Les Mathématiques naturelles

Paris, Odile Jacob, 2007, 238 p., notes bibliogr., index, ill., fig., tabl. (« Sciences »).

L'ETHNOMUSICOLOGIE ou l'ethnobotanique ont pignon sur rue mais l'idée d'une ethnomathématique est plus singulière. *A priori*, ce terme forgé en 1986 par Marcia et Robert Ascher semble un oxymore. L'ethnique suggère la diversité culturelle qui penche du côté du relativisme. Les mathématiques, au contraire, évoquent le *summum* d'une rationalité à vocation universelle. Dans ses *Mathématiques naturelles*, Marc Chemillier inverse à juste titre cette opposition sommaire. Citant *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss, il rappelle que, dès le paléolithique, les « arts de la civilisation » et leurs techniques « supposent des siècles d'observation active et méthodique, des hypothèses hardies et contrôlées pour les rejeter ou pour les avérer au moyen d'expériences inlassablement répétées ». Inversement, il souligne qu'il ne faut pas limiter les mathématiques à la sphère de la démonstration rationnelle. En dehors de leur analytique, les mathématiques comportent des formes analogiques-expérimentales pour reprendre le terme de Davies et Hersch. Autrement dit, il existe un large répertoire de procédures systématiques non écrites, parfois non dites ni dicibles, en un mot implicites, qu'utilisent et ont utilisées quotidiennement d'innombrables humains par le biais du dessin, de la musique, du jeu et de la divination.

Une fois ce constat admis, Chemillier pourrait pratiquer une ethnomathématique en surplomb, c'est-à-dire étudier les procédures empiriques des civilisations sans écriture, à la lumière du corpus mathématique actuel comme le fait Olivier Keller dans son intéressante *Archéologie de la géométrie*¹. Certes, Chemillier retrouve sur des dessins des îles Vanuatu, tracés sur le sable, le célèbre problème des ponts de Königsberg, énoncé par Euler ou un

résultat de la théorie des groupes finis dans les musiques de cour nzakara de type limanza. Mais ses recherches de terrain poursuivent un but plus général. L'auteur veut expliciter les règles universelles que suivent les procédures indigènes, se mettant ainsi en ligne avec les recherches les plus récentes des sciences cognitives sur les capacités mathématiques du cerveau. S'il reconnaît l'universalisme des problèmes mathématiques et des algorithmes utilisés pour les résoudre, il admet en revanche une variété de moyens pour les mettre en œuvre.

Ce faisant, Chemillier court le risque de basculer vers un certain réductionnisme des neurosciences. Il l'évite car cet universel biologique ou naturel possède une autre face qui est, quant à elle, acquise et intimement liée au contexte social, politique et culturel de son usage. Pour paraphraser la formule de Halbwachs sur la mémoire, on peut dire qu'en l'absence d'écriture, il n'existe de mathématiques que sociales, que reflétant les structures de la société, les positions relatives de ses membres, leur dynamique et les mythes qui les représentent et les englobent. C'est à ce stade que la recherche de Chemillier atteint l'universalité.

L'un de ses travaux les plus saisissants porte sur la musique de harpe des Nzakaras d'Afrique centrale. Il montre comment le pincement en canon de deux des cinq cordes reprend le refus du pluriel donc de l'identique dans la culture nzakara, refus auquel Éric de Dampierre avait consacré son beau livre *Penser au singulier*. Mais il constate aussi que les cinq combinaisons possibles des deux cordes pincées se succèdent en montant d'un cran, donc en

1. Olivier Keller, *Une archéologie de la géométrie : la figure et le monde. Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, Paris, Vuibert, 2006.

escalier, toutes les six notes, si bien que le même motif est simplement transposé. Le canon devient une conséquence de l'escalier et la belle théorie du singulier est remise en question, mais l'escalier n'a pas de correspondance dans le monde des Nzakaras.

Ce cas illustre le projet de l'ethnomathématique. Plusieurs propriétés mathématiques coexistent d'habitude. Pour décider laquelle est déterminante, on doit repérer celle qui correspond à une conception attestée chez les membres de la société étudiée. C'est une entreprise délicate car le propre des mathématiques est d'être écrites. Pour contourner l'absence d'écriture, il faut mettre en évidence des savoir-faire, des jeux de contraintes, des règles de comportement qui mènent à un algorithme et à la sélection de solutions. Par exemple, dans le cas des schémas divinatoires de Madagascar où l'énoncé des règles de décompte (des sommations de nombres binaires dans notre langue mathématique) fait défaut, Marc Chemillier recourt à des tests cognitifs selon des procédures bien étalonnées dans lesquelles il fait passer des épreuves sur ordinateur à écran tactile, au fin fond de la brousse. Il met alors en évidence des capacités de calcul mental mais ne peut aller plus loin dans cette direction. Reste une solution non pas technique mais anthropologique : Marc Chemillier se lie à des devins qui consentent à lui montrer les liasses de notes où ils reportent des configurations très particulières observées ou simplement possibles. Il élucide à la fois les règles mathématiques sous-jacentes, notamment une conception fine des probabilités des différentes configurations ainsi que des chemins qui y conduisent, et les conceptions vernaculaires

des devins dont le *modus operandi* s'inscrit dans une dynamique de pouvoir politique que Maurice Bloch avait abordée dans ses célèbres travaux sur la grande île.

Pourquoi et par quel hasard, en matière de divination, ou bien en dessinant des motifs sur le sable ou encore en jouant de la harpe, des peuples sans écriture aboutissent-ils à des formes mathématiques raffinées dont l'explication requiert souvent des instruments élaborés, tels que les monoïdes libres ou des transformations matricielles ? Pour y répondre, Marc Chemillier utilise sa connaissance intime des mathématiques en proposant deux explications. La première, bien documentée, tient à la capacité cryptique des mathématiques, capacité à dissimuler les idées qu'elles appliquent et à provoquer ce qu'il nomme des coups de théâtre. La seconde, plus ambitieuse repose sur la redondance qui permet à la fois la mémorisation et l'autocorrection des erreurs de transmission. Que la même méthode de divination soit appliquée par les dix-huit groupes ethniques de Madagascar, qu'inversement, toutes les combinaisons rythmiques asymétriques puissent être trouvées en parcourant les musiques de l'Afrique centrale, comme le furent les six grands modèles de la parenté à l'échelle mondiale, imposent en effet une explication qui touche sans doute aux mécanismes les plus profonds de la transmission des cultures et de leur essaimage. On voit ainsi qu'à partir d'éléments tenus qu'il a analysés avec un véritable acharnement, Marc Chemillier est parvenu progressivement à une vision large de la connaissance et de sa transmission dans les sociétés orales.

Hervé Le Bras

L'ANTHROPOLOGIE MÉDICALE représente un corpus de plusieurs milliers de publications. Ses terrains s'éparpillent aux quatre coins du monde. Leurs échelles varient de la tribu africaine à la multinationale pharmaceutique. Les approches, elles aussi, oscillent entre analyses matérialistes et interprétations symboliques. Des dialogues se sont noués avec d'autres disciplines : l'histoire, la sociologie et même les sciences naturelles. En somme, il est impossible d'être exhaustif quand on évoque l'anthropologie médicale. Il est cependant fondamental pour une discipline de s'interroger sur ce qu'elle a permis de montrer en plusieurs décennies d'existence. Quatre chercheurs de la Harvard Medical School – Byron J. Good, Michael M. J. Fischer, Sarah S. Willen et Mary-Jo DelVecchio Good – se sont essayés à un tel exercice. Dans la lignée des *Reader* publiés par les éditions Wiley-Blackwell, les cinq cent cinquante-neuf pages de *A Reader in Medical Anthropology* composent une anthologie anglophone des textes qui ont marqué et marquent encore l'anthropologie médicale.

Deux objectifs ressortent de l'ouvrage : faire le point sur le passé et envisager l'avenir. Des massages mélanésien analysés par William Rivers au début du XX^e siècle jusqu'aux études des biotechnologies de ce début de XXI^e siècle, le défi que constitue ce grand écart historique est tenu. Chaque texte présenté se caractérise tant par sa valeur *scientifique* (ce qu'il apporte à la recherche) que *représentative* (ce qu'il incarne d'un courant de recherche). Mais la sélection de ces textes interroge avant tout la manière dont l'anthropologie médicale va pouvoir faire face aux innombrables changements que connaissent les domaines de

la santé et de la maladie. C'est du moins dans cette optique que nous proposons de lire l'ouvrage : à l'aube des années 2010, où en est l'anthropologie médicale ? Quels sont ses apports ? Quelles sont ses limites ? Quels sont les courants de pensée qui la structurent ? Quels sont les prochains défis qu'elle devra relever ?

Une telle lecture nécessite d'accorder une attention spécifique à la structure du livre, car celle-ci témoigne de la vision qu'ont les directeurs de publication du champ concerné. Leur organisation des rubriques s'effectue de manière chronologique dans un premier temps (chapitres I et II), avant de devenir thématique dans un second temps (chapitres III, IV, V, VI et VII). L'ouvrage s'ouvre ainsi par un chapitre intitulé « Antecedents », qui regroupe quelques textes classiques censés représenter les trois « écoles » de pensée aux origines de l'anthropologie médicale, à savoir la tradition rationaliste de l'anthropologie britannique (Evans-Pritchard), la tradition phénoménologique américaine (Hallowell) et la médecine sociale allemande (Virchow). Ce premier chapitre est très réussi, car le lecteur se voit placé en position de spectateur, assistant comme « en direct » à l'émergence d'idées qui ont influencé leurs époques, telle la remise en cause de l'idéologie scientiste au profit d'une conception plus relativiste de la médecine et de la santé. Lors du deuxième chapitre, on se fait également les observateurs de la révolution intellectuelle amorcée par Arthur M. Kleinman, représenté par son article « Medicine's Symbolic Reality : On a Central Problem in the Philosophy of Medicine » écrit en 1973, dans lequel il introduit la notion de « réalité symbolique ». Page

après page, nous aboutissons avec les auteurs au dépassement des oppositions classiques entre croyance et science, entre superstition et savoir, entre médecines d'ailleurs et médecine d'ici.

Si les deux premiers chapitres évoquent (métaphoriquement) les racines et le tronc de l'anthropologie médicale, les chapitres suivants en présentent les multiples ramifications au moyen d'une organisation devenue thématique. Il s'agit dès lors d'énumérer les thèmes de recherche actuellement appréhendés par cette discipline. La question de la citoyenneté impulse ce mouvement dans le troisième chapitre, intitulé « Governmentalities and Biological Citizenship ». Comment les catégories liées à la santé et à la maladie interfèrent-elles sur le statut de citoyen ? Adriana Petryna en donne un bon exemple lorsqu'elle analyse la revendication, par les victimes de Tchernobyl, d'une forme spécifique de citoyenneté, qu'elle nomme la « citoyenneté biologique ». Les quatrième et cinquième chapitres proposent diverses études sur les nouvelles technologies médicales. Les anthropologues y délaissent définitivement les rituels tribaux pour entrer dans les laboratoires, s'occuper de molécules et de technologies de pointe, observer les enjeux sociaux soulevés par ces nouveautés – avec un intérêt privilégié pour les transplantations d'organe. L'engagement d'une partie des chercheurs dans des programmes de santé publique, souvent à destination de pays pauvres, a probablement motivé le sixième chapitre (« Global Health, Global Medicine »). L'intervention des anthropologues dans les politiques de santé y est discutée, ainsi que ces politiques elles-mêmes, comme dans le brillant article de Didier Fassin (« Humanitarianism as a Politics of Life ») questionnant l'inégalité des valeurs accordées aux vies humaines au regard des décisions prises par les associations humanitaires. La dernière session, intitulée « Postcolonial Disorders », met en perspective les conséquences du colonialisme et de la décolonisation au prisme, notamment, de l'étude de troubles

mentaux. Une place importante y est consacrée aux *culture bound syndrome* (« syndromes liés à une culture »).

En définitive, *A Reader in Medical Anthropology* constitue une anthologie de qualité : mobilisant le passé afin de « faire le point », sa teneur suscite avant tout des interrogations sur l'avenir. Il permet de penser de manière synthétique tous ces nouveaux objets de recherche impulsés par le développement technologique, la décolonisation et les politiques humanitaires de santé. On constate cependant un certain tropisme – en partie justifié étant donné le rôle central joué par cette université dans le développement de l'anthropologie médicale – en faveur des travaux menés à Harvard. En effet, à l'image d'Arthur Kleinman qui se pose en « pivot » de l'ouvrage, les auteurs travaillent tous à Harvard, se citent et se réservent des places de choix dans les discussions. Il reste que les deux objectifs annoncés sont atteints tout en nous donnant un bon aperçu des potentialités de l'anthropologie médicale à l'échelle internationale.

Puisque l'on considère que ce livre est représentatif de cette discipline, qu'il la clarifie en la synthétisant, nous nous autoriserons aussi à en pointer les limites. Notons en effet quelques hésitations qui surviennent au fil de la lecture. a) Comment définir l'identité scientifique de l'anthropologie médicale par rapport à la sociologie de la santé alors que ces deux disciplines tendent de plus en plus à se rapprocher ? b) Que faire de l'éternelle question de la culture, amplement critiquée, mais dont on semble toujours ne pas savoir se passer ? c) Comment penser les liens qui pourraient être créés entre les sciences sociales et les sciences dites « dures », à mesure que les objets des premières demandent l'intervention des secondes pour être compris ? d) Comment faire coexister l'intérêt pour la mondialisation et l'ambition d'une rigueur ethnographique qui requiert des petits terrains ? e) Enfin, il reste une interrogation plus grande encore : en accordant trop

d'attention aux objets de recherche symbolisant la modernité – tels que les technologies émergentes –, les textes rassemblés ici ont tendance à faire oublier que la gestion sociale de la maladie se caractérise toujours majoritairement par des problématiques bien plus ordinaires (rhumes et migraines, paracétamol ou ibuprofène...), y compris dans nos sociétés contemporaines. Serait-on directement passé d'un *exotisme « tribal »* (massages

en Mélanésie, sorcellerie, rituels religieux de guérison) à un *exotisme « moderne »* (biotechnologies, chimiothérapies, transplantations)? N'a-t-on pas finalement substitué à la division entre « ici » et « ailleurs », celle non moins critiquable entre « quotidienneté » et « modernité scientifique »?

Baptiste Brossard

Frédéric Keck

Un monde grippé

Paris, Flammarion, 2010, 350 p., notes bibliogr., ill., carte.

ALORS QUE catastrophes naturelles, technologiques et biologiques se succèdent au fil de l'actualité, Frédéric Keck nous propose, dans son ouvrage *Un monde grippé*, l'anthropologie d'une catastrophe virtuelle, d'une grippe non advenue – la grippe aviaire –, à laquelle le monde entier s'est pourtant préparé ; en d'autres termes, il s'agit de l'anthropologie de la mondialisation d'une peur. Cet ouvrage, comparé en conclusion à des « carnets de voyage » (p. 301) rédigés dans la hâte de la pandémie¹, possède un statut particulier, puisque son auteur le présente comme le pendant littéraire d'une recherche scientifique. C'est donc à la lueur de ce choix que l'on suit Frédéric Keck, durant huit chapitres, sur la trace des virus et sur celle des réflexions et méditations que ces derniers lui inspirent.

Dans le premier chapitre, on revient sur le parcours de philosophe puis d'anthropologue de l'auteur, et sur la façon dont il a été amené à s'intéresser à la notion de surveillance, notamment telle qu'elle fut traitée par Michel Foucault. Un premier terrain au sein de l'Agence française de sécurité sanitaire des aliments (AFSSA) après la crise de la vache folle lui offre

l'opportunité d'observer la mise en place des dispositifs de surveillance en France, en 2005, au moment de l'apparition de la grippe aviaire. Cette crise, venant confirmer que les animaux, domestiques notamment, sont vecteurs de risques épidémiologiques, alimenta la réflexion de Frédéric Keck sur l'évolution des relations entre l'homme et l'animal. Des conflits et tensions s'ensuivirent entre médecins et vétérinaires, mais, surtout, des politiques sanitaires furent mises en œuvre, articulées par l'auteur autour de la notion de « biosécurité ».

Son enquête se poursuit à Hong Kong, qui s'impose justement comme véritable « laboratoire de la biosécurité », dans la mesure où cette métropole concentre des organismes de recherche médicale, des organisations internationales et autres protagonistes liés à la pandémie de grippe aviaire. Elle offre donc à l'auteur un poste d'observation idéal pour se pencher sur les dispositifs de surveillance en place ou sur les mesures prises en termes de précaution et d'élimination.

1. L'enquête s'est déroulée entre 2007 et 2009, en même temps que se développaient deux formes du virus, le H5N1 et le H1N1.

Suivant une approche d'anthropologue des sciences, Frédéric Keck nous conduit alors, dans le deuxième chapitre, auprès des trois microbiologistes qui avaient identifié le virus du SRAS² en 1997 et continuent de le traquer dans ses multiples mutations. Portraits, entretiens et articles scientifiques sont présentés afin d'analyser le discours de ces scientifiques sur la capacité d'action ou l'*agentivité* des virus. L'auteur poursuit son investigation auprès des responsables de la gestion de la crise que le SRAS a engendrée en 2003 et qui avait déjà placé Hong Kong sur le devant de la scène pandémique. À la fois porte d'entrée des virus, lieu de lancement de l'alerte et de la mobilisation planétaire, la métropole confirme donc son rôle de « sentinelle sanitaire ». À ces particularités, s'ajoutent les événements liés à la réunification de Hong Kong avec la Chine en 1997, corroborant ce que certains anthropologues des catastrophes ont depuis longtemps mis en lumière, à savoir que les catastrophes donnent aussi à voir et à comprendre le contexte social et politique dans lequel elles s'insèrent³.

D'autres acteurs intermédiaires mobilisés par le virus ou, pour reprendre les mots de l'auteur, d'autres « intéressés par la grippe aviaire » (p. 75) sont ensuite convoqués : les observateurs d'oiseaux, l'association des vétérinaires, les médecins, les compagnies aériennes ou les journalistes spécialisés dans les questions de santé. C'est à certains d'entre eux que sont consacrés les chapitres III (« L'administration des volailles »), V (« Libérer les animaux ») et VI (« Produire du vivant »). De la gestion des foyers de grippe aux pratiques religieuses de lâchers d'oiseaux, l'ethnographie nomade de Frédéric Keck nous emmène aussi dans les marchés aux volailles ou dans les fermes d'élevage. Chaque site est l'occasion de réfléchir à la longue chaîne, allant de la production à la consommation du vivant et aux perturbations que le virus provoque dans les pratiques : l'enquête montre en effet que le cloisonnement traditionnellement marqué entre la partie réservée à la production et le moment de la consom-

mation est désormais abolie. Une nouvelle proximité matérielle rappelée par le virus révèle à tous les frontières floues qui séparent humains et animaux domestiques, ainsi que les relations ambiguës qui les unissent.

Tels les anthropologues qui l'ont influencé, au premier rang desquels Claude Lévi-Strauss, Frédéric Keck agrémente son enquête multisituée de notes prises au cours de ses nombreux voyages. Le Cambodge et le Japon lui inspirent ainsi le chapitre IV, qui ponctue l'ouvrage de réflexions plus larges sur le gouvernement du vivant. Un voyage en Amérique latine au moment où apparaît un nouveau virus de grippe porcine (2009) lui permet, dans le chapitre VII, de s'interroger sur la circulation du virus et sur sa perception dans cette région du monde.

Des montées en généralités parfois rapides ou le recours à de surprenantes analogies (notamment, un rapprochement entre la grippe et la grève comme moments où le trafic est ralenti, ou un autre entre la biosécurité et la justice internationale face aux génocides...) pourront étonner le lecteur. L'écriture et la méthode de Frédéric Keck renvoient sans conteste à sa formation auprès de Paul Rabinow et l'influence de l'anthropologie nord-américaine semble aussi importante pour lui que celles de Lévi-Strauss et de Lévy-Bruhl, auxquels il se réfère souvent. Ce mélange inhabituel déconcerte parfois.

Pour autant, *Un monde grippé* apparaît comme un ouvrage composite. Les enquêtes de terrain dans différents sites mobilisés autour de l'apparition et de la surveillance du virus de la grippe, notamment les laboratoires, s'apparentent à un parcours d'anthropologie des sciences. Partant donc du virus et des mesures prises pour se préparer à une éventuelle pandémie, c'est avant tout le lien entre les hommes et le

2. Pour Syndrome respiratoire aigu sévère, connu sous l'appellation « Pneumopathie atypique ».

3. Cf. Anthony Oliver-Smith, *The Martyred City. Death and Rebirth in the Andes*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.

monde naturel, à la fois proche et extérieur, en l'occurrence les animaux, qui est repensé ici. En cela, cet ouvrage se réclame ouvertement d'une anthropologie de la nature. Mais, c'est par rapport à l'anthropologie des catastrophes et à un héritage structuraliste que Frédéric Keck soulève un nouvel aspect du problème : il se demande, en effet, en conclusion, si la pandémie est un mythe. Sans bien entendu nier sa réalité biologique, l'auteur tente d'établir différents lieux de la fabrication politique de la pandémie, et se sert du mythe comme un moyen de gérer l'incertitude dans une perspective de totalisation (p. 289) : en tant qu'elle permet de « percevoir toutes choses dans l'horizon d'un monde commun » (p. 290), la notion de mythe appliquée à la pandémie permettrait finalement de trouver une cohérence dans la multiplicité des réponses qui sont apportées au virus.

Rétablissant l'ordre dans le désordre provoqué par la catastrophe, le mythe de la pandémie, nous dit Frédéric Keck, définit les causes et les conséquences, les façons de gérer l'événement et le récit historique qui en sera produit. Il élabore une vision commune du monde et permet d'agir. Le dispositif de surveillance qui se met en place autour de la catastrophe virtuelle de la grippe fonctionne, en outre, en tant qu'il s'ancre dans des catastrophes « réelles » que sont, par exemple, les abattages massifs d'oiseaux.

Virtuel/réel, animaux/humains, ethnographie/narration, les tensions et les frontières sont en permanence déjouées et transgressées dans cet ouvrage original qui nous parle, en définitive, des peurs de notre époque.

Sandrine Revet